

DUALIDAD MAÍZ-LLAMA Y SINCRETISMO RELIGIOSO ANDINO*CORN-LLAMA DUALITY AND ANDEAN RELIGIOUS SYNCRETISM**DUALIDADE MILHO-LHAMA E SINCRETISMO RELIGIOSO ANDINO***Juan Ranulfo Caveró Carrasco***(Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Perú)**juan.cavero@unsch.edu.pe***Francisco Espinoza-Montes***(Universidad Nacional del Centro del Perú, Perú)**franciscoespinoza@uncp.edu.pe*

Recibido: 03/09/2024

Aprobado: 19/10/2024

RESUMEN

Se investiga sobre cómo el maíz y la llama, modestísimos elementos vinculados a la vida cotidiana andina, tuvieron destacado significado religioso en Perú prehispánico y siguen asumiendo, en gran parte de la cultura andina quechua, connotaciones sincréticas fruto de más de cinco centurias de transformaciones culturales y religiosas. Asimismo, se establece entre estos la existencia de una dualidad religiosa –que parece ser matriz ordenadora de los complejos simbólicos de la cultura andina quechua– que se manifiesta en una serie de relaciones simbólicas de oposición, de complementación y de equivalencia analógica y homológica. La perspectiva teórica es concebir la religión como un sistema cultural, con su dimensión subjetiva y simbólica en los términos de Clifford Geertz, y con su dimensión objetiva como lo plantea Manuel Marzal. Para el estudio se ha realizado importantes trabajos etnográficos en las comunidades campesinas de Lorensayocc y Anansayocc del distrito de Quinua y en otras de la región Ayacucho. Además, adicionalmente se han revisado crónicas y otras fuentes etnográficas referidas a Cusco y Puno, al sur de Perú.

Palabras clave: cultura andina, maíz, llama, religiosidad, sincretismo.

ABSTRACT

Research is being conducted on how corn and the llama, extremely modest elements linked to everyday Andean life, had a prominent religious significance in pre-Hispanic Peru and continue to assume, in much of the Andean Quechua culture, syncretic connotations as a result of more than five centuries of cultural and religious transformations. Likewise, a religious duality is established between these - which seems to be the organizing matrix of the complex symbols of the Andean Quechua culture - that manifests itself in a series of symbolic relationships of opposition, complementation, and analogical and homological equivalence. The theoretical perspective is to conceive religion as a cultural system, with its subjective and symbolic dimension in the terms of Clifford Geertz, and with its objective dimension as proposed by Manuel Marzal. For the study, significant ethnographic work has

been carried out in the peasant communities of Lorensayocc and Anansayocc in the Quinua district and in others in Ayacucho region. Additionally, chronicles and other ethnographic sources referring to Cusco and Puno, in southern Peru, have been reviewed.

Keywords: Andean culture, corn, llama, religiosity, syncretism.

RESUMO

Está sendo investigado como o milho e a lhama, elementos extremamente modestos ligados à vida cotidiana andina, tiveram um significado religioso proeminente no Peru pré-hispânico e continuam a assumir, em grande parte da cultura andina quíchua, conotações sincretistas como resultado de mais de cinco séculos de transformações culturais e religiosas. Da mesma forma, estabelece-se entre eles a existência de uma dualidade religiosa - que parece ser a matriz organizadora dos complexos símbolos da cultura andina quíchua - que se manifesta numa série de relações simbólicas de oposição, complementaridade e equivalência analógica e homológica. A perspectiva teórica é conceber a religião como um sistema cultural, com sua dimensão subjetiva e simbólica nos termos de Clifford Geertz, e com sua dimensão objetiva como proposto por Manuel Marzal. Para o estudo, foram realizados importantes trabalhos etnográficos nas comunidades camponesas de Lorensayocc e Anansayocc no distrito de Quinua e em outras na região Ayacucho. Além disso, foram revisadas crônicas e outras fontes etnográficas referentes a Cusco e Puno, no sul do Peru.

Palavras-chave: cultura andina, milho, lhama, religiosidade, sincretismo.

Introducción

Se estudia, desde una óptica antropológica, parte de la religiosidad de la población andina hablantes del *runasimi* (con naturales transformaciones que ha sufrido), a partir de las connotaciones sagradas del maíz (*Sea mays* o *sara*, en idioma nativo o *runasimi*) y de la llama (*Lama glama*), el simbólico camélido sudamericano.

A pesar de que, en los últimos años, la indagación sobre la religiosidad andina se ha intensificado, así como sobre aspectos colaterales de nuestro actual interés (las valiosas investigaciones realizadas por Cavero, 2001; Lecoq & Fidel, 2003; Narváez, 2004; Leoni, 2005; Di Salvia, 2013; Enciso y Altamirano, 2015; Mendoza, 2015; Auris, 2017; Huarcaya, 2017; Millones, 2020, entre otras), todavía existen muchos vacíos por pesquisar.

La población que nos interesa esta vez forma parte importante del llamado “trapezio andino” del Perú (Ayacucho, Cusco y Puno, tres departamentos andinos del centrosur del Perú) con cerca de tres millones de habitantes, aunque nuestra información etnográfica principal y de primera mano, abarca las comunidades campesinas de Lorensayocc y Anansayocc ubicadas en el distrito de Quinua, de la provincia de Huamanga y departamento de Ayacucho.

A partir de los estudios etnohistóricos que hicimos sobre el significado religioso del maíz y del camélido la llama, se pudo comprender que entre ambos había una dualidad de carácter estructural; asimismo, a partir de estos presentamos trazos importantes del sincretismo religioso en los Andes del centrosur peruano. Con las distancias del caso, pretendemos aproximarnos a Pierre Bourdieu y su “Teoría de la práctica” (1972) cuando –en los estudios etnográficos– delinea un triple marco de conocimiento teórico: la “experiencia primaria” (o nivel “fenomenológico”) como primer nivel, el “modelo” o conocimiento “objetivista” como segundo y la “teoría de la práctica” más rigurosa e iluminadora como el tercer nivel.

Coherente a nuestra intención investigativa, el trabajo tiene tres objetivos interrelacionados.

Primero, analizar específicamente el significado religioso del maíz y de la llama en el ámbito andino prehispánico y de la colonia temprana y actual.

Segundo, de manera general y estructural, pero en base al anterior, interpretar la dualidad religiosa entre ambos elementos autóctonos. Dualidad que, como dice el antropólogo Alejandro Ortiz (1986), parece ser matriz ordenadora de los complejos simbólicos de la cultura andina quechua.

Tercero, con un nivel de mayor abstracción, esbozar, siempre con base en lo anterior, algunos criterios generales sobre el sincretismo religioso en los Andes del centrosur peruanos que evidencian importantes transformaciones culturales y religiosas.

Corroborando lo anterior y con otros términos, se va de lo específico (connotaciones sagradas del maíz y la llama) a lo general (dualidad y sincretismo); del dato específico a la interpretación y comprensión; es decir, de lo concreto a lo abstracto en un intento de generalizar las reflexiones –con las reservas del caso– a la región centrosur de los Andes peruanos.

La perspectiva teórica y específica es concebir la religión como sistema cultural. Con Clifford Geertz (1981) la definimos como un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad, tal y como los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.

Este aspecto subjetivo y simbólico de la religión se complementa con una visión de la dinámica objetiva de la religión, tal y como lo propone didácticamente el antropólogo jesuita Manuel Marzal (1985): la religión como sistema de creencias, de ritos, de formas de organización y de normas éticas. Se entiende la religión como parte de la concepción global del mundo, que tiene como base y sustento una serie de instituciones económicas, sociales y políticas.

Entendemos el sincretismo como

...la formación, a partir de dos sistemas religiosos que se ponen en contacto, de un nuevo sistema, que es producto de la interacción dialéctica de los elementos de los dos sistemas originales (sus creencias, ritos, formas de organización y normas éticas), que hace que dichos elementos persistan en el nuevo sistema, desaparezcan por completo, se sinteticen con los similares del otro sistema o se reinterpreten por un cambio de significado. (Marzal, 1985: 179).

Según Marzal, se darían tres tipos de reinterpretaciones: se acepta el rito cristiano y se le otorga un significado indígena; se conserva el rito indígena y se le concede un significado cristiano; y, se acepta el rito cristiano, pero a su significado original se le añaden nuevos significados. Lo señalado por Marzal –o sea el sincretismo a nivel de los elementos de dos sistemas religiosos y la reinterpretación a nivel de los ritos– también sería válido a nivel de los componentes más específicos de los elementos del sistema religioso. Nos referimos al maíz y a la llama como componentes específicos de las creencias y ritos andinos.

Fuentes etnográficas

La principal fuente etnográfica utilizada en la investigación proviene de las comunidades de Lorensayoc y Anansayoc del distrito de Quinua (provincia de Huamanga, Ayacucho), donde se hizo un sostenido trabajo de campo hasta en dos oportunidades, una en el año 1990 y la otra en el año 2015.

El distrito de Quinua está ubicado al noreste de la ciudad de Ayacucho y a 3,300 metros de altitud, jurisdicción de la provincia de Huamanga y se encuentra a 37 km de distancia de la ciudad antes mencionada, capital del departamento del mismo nombre. Es posible distinguir tres pisos ecológicos: frío hacia el este; templado hacia el oeste y cálido a inmediaciones del río Yucaes y el Pongora. La producción agropecuaria es acorde con estos tres climas o pisos ecológicos.

Quinua, desde tiempos remotos, está dividido en dos mitades o barrios y en cada uno existen *pagos* que son unidades geopolíticas menores. Por el medio del “cercado de Quinua” o pueblo central, que es el centro administrativo y ceremonial del distrito, pasa una línea imaginaria que divide al pueblo y al distrito en dos mitades: Lorensayocc (hacia el norte) y Anansayocc (hacia el sur). Esta división es sumamente importante en la organización política, religiosa y ecológica de la comunidad. La primera mitad está asociada a la parte alta, emparentada a lo femenino, culturalmente es más tradicional e “indígena”; mientras que la segunda está asociada a la parte baja y a lo masculino.

Quinua tiene una población estacional y, actualmente, bordea los 6200 habitantes y solo 1490 son considerados como una población urbana. La gran mayoría habla el *runasimi* y son bilingües.

El distrito tiene una superficie de 121 km²; la mayor parte de las tierras agrícolas son de secano y, por la extensión de las tierras de cultivo y en orden de importancia, se cultivan: el maíz amiláceo, la cebada, el trigo y las papas. Estas tierras están fragmentadas en pequeñas parcelas o chacras trabajadas por campesinos pobres; no existe una propiedad comunal de tierras de cultivo, reduciéndose a la producción natural de pastos; tampoco existen haciendas o latifundios. Algunos *quinuinos* tienen tierras en la parte norte de la selva ayacuchana, incluido los márgenes del río Ene. Además de la escasa ganadería, la artesanía es un rubro importante, sobre todo de cerámica que está destinada para la venta: de Quinua proviene la bella y original iglesia de arcilla-cocida que da vuelta al mundo y constituye el objeto más popular de la artesanía ayacuchana. Su cerámica fue declarada Patrimonio de la Nación. La complementación económica se realiza a través de la feria dominical en la capital distrital y en el distrito contiguo de Vinchos, acudiendo campesinos de los distintos *pagos*, inclusive de las alturas, así como de Huamanguilla y de la ciudad de Ayacucho.

Las manifestaciones religiosas de origen cristiano que suelen festejar en orden cronológico son: San Pedro y San Pablo (29 de junio); Virgen de Cocharcas (patrona de la parroquia: 08 de setiembre); Señor de Exaltación (15 de setiembre en el anexo de Suso). La secta evangélica se ha asentado hace muchos años y va creciendo su ascendencia a través de muchas iglesias evangélicas que logran influenciar en buena parte de la población.

Además, en las comunidades de Lorensayocc y Anansayocc se mantiene la religiosidad andina. Los campesinos son creyentes del *Tayta Wamani* (*Orqo Yaya*, *Orqo Dios*), que es reconocido como otro Dios y quienes los adoran más son los que tienen ganado y los hombres de las punas o partes altas. El *Tayta Wamani* es un ser divino terrenal, simbolizado por los cerros empinados, aunque se le rinde culto al espíritu escondido en el objeto material y estos están jerarquizados en función de la mayor o menor elevación de la montaña y, al parecer, en función de la división politicosocial andina. Tiene todos los atributos y poderes sobre la naturaleza (hombres, animales, plantas y cosas), su presencia se siente y se escucha su voz, regula el comportamiento de los hombres, armoniza su vida social y cuida el bienestar de la comunidad; inversamente, castiga a los “hombres malos”. El Condorcunca es el *Wamani* principal de las comunidades. En los pagos hay otros Wamanis menores, algunos han tomado nombres de santos o lugares sagrados como *Wamani* “San Cristóbal”, “Jerusalén”; y en algunas plegarias se les invoca llamándolos “Ángel...”.

Se rinde culto al *Wamani* con tres clases de ceremonias y ritos que son comunes en el área andina: el *runa pagapu* (medicina andina), *animal pagapu* (rito ganadero) y *chacra pagapu* (rito agrícola). Ellos se realizan a través de los intermediarios llamados “Pongos” o apukamayos (sacerdotes andinos). Debe existir una reciprocidad entre el hombre (a través de tributos, ceremonias, ofrendas) y el *Tayta Wamani*. Cuando esta reciprocidad entra en crisis sobrevienen los castigos, enfermedades, calamidades naturales, la infertilidad de la tierra y la infecundidad del ganado. El culto a la *Pachamama* (o madre tierra) es otra ceremonia ritual de mucha importancia.

Existe una serie de mitos, como el origen de los primeros hombres, la aparición de la Virgen de Cocharcas, el “*Huaracaq Niño*”, el *Inkarri*, etc. También dentro de las creencias religiosas se nota la constante presencia de “Los gentiles y las tres eras de la humanidad”, del *uma* o las “cabezas voladoras”, de los “condenados”, del *qarqacha* y de “Juan el Oso”. En la mayoría de ellos se encuentran procesos

sincréticos y de transformación religiosa. Lo destacable es que se sigue manteniendo la espiritualidad andina y una serie de rasgos culturales originarios de manera sincrética.

En las comunidades de Lorensayoc y Anansayoc existe una interesante asociación de diversos lugares con el *Wamani*; los nombres de las alturas están emparentados al Inca y la parte media a los Waris (primer imperio andino, cuya capital se encuentra en la jurisdicción del distrito de Quinua). Existe un triángulo formado por Huamanguilla, Condorcunca y Llamahuilca (más allá hay un sitio denominado *Llamarumi*), lugares que están asociados a los animales que en el área andina tienen una importante significación religiosa: halcón, cóndor y llama, respectivamente.

No obstante que Quinua es una zona típicamente maicera, la llama y los “*llamichu*” o “*llameros*” tienen presencia. Es importante el arriaje con llamas, actividad que tiene larga trayectoria en Huamanga y generalizado en la región de Ayacucho a través de unos circuitos comerciales ancestrales. Actualmente, en la región de Huamanga existe una apreciable cantidad de camélidos sudamericanos, los mismos están en poder de las comunidades campesinas, destacando las provincias de Lucanas, Cangallo, Vilcashuamán y La Mar, en este orden. También el departamento contiguo de Huancavelica, así como Puno y Cusco, cuentan con una buena cantidad de estos camélidos, pero la tendencia es que vienen disminuyendo en cantidad.

Evidentemente, esta situación ha marcado fuertemente los rasgos de la cultura andina en las regiones de Huamanga-Ayacucho, Cusco y Puno y, ciertamente, la llama y el “*llamichu*” están presentes en una serie de manifestaciones de la religiosidad del centrosur peruanos; inclusive, diríamos que estos tienen su “familia ideológica” vinculada estrechamente a los wamanis y a los gentiles (Cavero, 1990).

Por esta razón, adicionalmente utilizamos una información etnográfica general sobre la “región de Huamanga”, como conoce Gálvez (1977) y Ansión (1987), o Ayacucho, Cusco y Puno, al sur de Perú.

Antecedentes y múltiples dimensiones del maíz y la llama

Ruggiero Romano, en una visita a la Universidad de Huamanga (Ayacucho), hace unas décadas atrás, decía que había que investigar la coca, la chicha, el maíz y otros productos, para entender mejor el desarrollo del proceso histórico de la sociedad andina. Este buen deseo y pedido se cumple en parte con las investigaciones que se vienen desarrollando en los últimos años.

De lo que conocemos sobre el tema que investigamos, existen escasos estudios a nivel internacional y ellos son referidos a las culturas Azteca y Maya, casi contemporáneos con los Incas, que también tuvieron al maíz como su principal fuente de alimentación, y fue considerado un vegetal sagrado al que le rendían culto. Con relación a los antecedentes bibliográficos a nivel nacional, como dijimos, existen datos sueltos en forma profusa, pero no hay un solo libro o artículo que exclusivamente investigue el tema de manera sistemática. Este es uno de los vacíos en la pesquisa antropológica y etnohistórica que se busca colmar con el presente trabajo.

Lo que sí se encuentra es una abundante información escrita, arqueológica y etnográfica dispersa sobre el maíz en su dimensión agrocomercial: aspectos técnicos sobre su cultivo, la obtención de nuevas variedades, su comercialización, etc.

El maíz, por lo menos, tuvo dos centros principales de domesticación independientes en América, uno casi contemporáneo con el otro: Perú y México. En el primero, es en el complejo *Piki* (Ayacucho) que aparecen las primeras y más antiguas mazorca de maíz encontradas hasta ahora en América del Sur, con una antigüedad de 5000-3800 a. C. En el Perú y no en México, los antiguos agricultores, gracias a su trabajo, lograron la más alta sofisticación en la selección y obtención de nuevas variedades.

A diferencia de Lumbreras (1980), Matos-Ravines (1980) y Pease (1980), entre otros, quienes consideran que la papa y la llama fueron los factores definitivos para la eclosión revolucionaria de los Andes, “tanto o más que el maíz”; Emilio Choy (1987) y Pablo Macera (1978) resaltan, por sobre otros

productos, el papel revolucionario que cumplió el maíz en las sociedades andinas, aunque sin atribuir únicamente a este producto, el nacimiento de la civilización andina. Los Incas habrían sido más una civilización del maíz: este producto tuvo mayor relevancia económica, social, político-militar y religiosa que, por ejemplo, la papa o el cuy, aunque igualmente importante que la llama; ingredientes de la dieta tawantinsuyana y elementos que tuvieron destacada función en la manifestación espiritual andina.

A pesar del tiempo transcurrido, actualmente la alimentación de la población andina quechua se basa en orden de importancia: el maíz, la papa y la cebada. El primero es el alimento principal, por su alto valor nutritivo, su mayor duración y fácil conservación respecto a otros productos y por sus múltiples usos. Los datos etnográficos de la sierra centrosur de Perú así lo confirman.

Las evidencias visibles de esta predominancia se observa, entre otras, en la mayor extensión de tierras cultivadas con este producto; la planta y las mazorcas de maíz, al igual que en el incario, están frecuentemente representadas en el arte y otras manifestaciones culturales (cerámica, pintura, tallados, canciones, adivinanzas, refranes, poemas, proverbios, lecturas, etc.); similar a los Incas, su cultivo, aporque y cosecha se realiza en medio de importantes rituales; el refrigerio del trabajador, del arriero y del comerciante campesino tiene como base al maíz; son múltiples los usos de este cereal, entre ellos, la chicha de *sura*: tuvo y tiene una destacada función cultural y, sobre todo, es un producto alimenticio.

El maíz andino tiene un alto prestigio y es más valioso que la papa (es una especie de sacrilegio soltar al suelo los granos de maíz y no recogerlos de inmediato); en las festividades sociales, como en el matrimonio, el regalo más apreciado es este cereal; su cultivo, en muchas zonas, tiene un claro significado cultural, dado que siendo no rentable y cultivar en terrenos inapropiados pudiendo reemplazarlo con otros productos más adecuados como la papa, los campesinos lo siguen practicando. Indudablemente, el cultivo del maíz representa la pervivencia de un modo de vida y un ethos peculiar no occidental, que también se traduce en el hecho de que los campesinos son opuestos a la necesidad de tecnificación y modernización de la siembra del maíz, pero sí son proclives y demuestran interés cuando se trata de otros cereales.

Inclusive, en las zonas paperas por excelencia y donde naturalmente no se cultiva el maíz, el campesino, muy a pesar de esta realidad, considera a este cereal como *mama sara* “madre maíz” y hasta creen que es una “salvación” el adquirirlo por la vía del arriaje y trueque. En estas mismas zonas paperas (por ejemplo, en las alturas del Cusco), en la estratificación jerárquica de los *kuraqkuna*, primero está el *Apu* Ausangate (del ganado), en seguida el *apu* del maíz y después el *apu* de la papa amarga. Asimismo, en estas zonas y en la gran mayoría de los rituales, el maíz andino tiene una presencia significativa.

Indudablemente, el ciclo agrícola del maíz (cultivo, aporque y cosecha) sigue siendo tan solemne que hasta recibe una veneración, y es considerado indistintamente como si fuese un “padre” o una “madre”; los rituales son pomposos, duraderos, alegres y llenos de invocaciones y oraciones, que no se compara con ningún otro ciclo agrícola. En una gran cantidad de los rituales agrícolas, ganaderos, sociales y religiosos están presentes el maíz y la chicha de *sura* como elementos necesarios e importantes; las creencias y prácticas mágicas son relevantes y dentro de la medicina tradicional se usa como remedio (en variadas formas y combinaciones). Finalmente, el maíz tiene una estrecha vinculación con la mujer, hecho que también ocurre en México y Guatemala (Cavero, 1986).

Asimismo, la llama en los Andes también tuvo y tiene múltiples dimensiones profanas y espirituales.

Las evidencias arqueológicas más antiguas de llamas domesticadas por debajo de los 3800 metros de altitud están en *Pikimachay*-Ayacucho (periodo Chiriquí 6,500- 5,100 A.P.) (Pozzi-Escot-Cardoza, 1986). Entre los waris-Ayacucho (600- 1,000 D.C.), este camélido cumplió una importante función ritual. En la época de los incas, al parecer la región de Huamanga albergaba una gran cantidad de rebaños de llamas estatales, quizás superado solo por los Collas, más al sur de Perú (Murra, 1983).

En la colonia se usaban estos “carneros de tierra” para el transporte de azogue de las minas de Huancavelica (contigua a la intendencia de Huamanga) con destino a Potosí, los que necesariamente

pasaban por la circunscripción de esta intendencia. Asimismo, la importancia del arrieraje utilizando llamas tiene una larga trayectoria en esta parte andina.

Actualmente, en la región de Huamanga existe una buena cantidad de camélidos, que están en poder de las comunidades campesinas altoandinas. Las provincias de Lucanas y Cangallo cuentan en su haber con el mayor número de camélidos del departamento de Ayacucho. Mención aparte merece el departamento contiguo de Huancavelica que ocupa el cuarto lugar en poseer estos camélidos, después de los departamentos de Puno, Cusco y Arequipa¹.

En la región centrosur del Perú, entre 1920 y 1950, se halla toda una red comercial a través de los “llameros”, teniendo como centro de operaciones a Huancavelica. Aproximadamente hasta las décadas del cuarenta y sesenta del siglo pasado, había otro circuito comercial de “llamichus” (se conoce así a los pastores de llamas y a la población que vive en las punas o la parte *sallqa*, hábitat natural de las llamas a nivel de la provincia de Huamanga). A pesar de que estos camélidos vienen disminuyendo numéricamente, siguen teniendo una importancia relativa con relación a otros medios de transporte animal, particularmente en las comunidades campesinas de altura.

En el área andina centrosur se han efectuado investigaciones sobre el hombre y los animales que tienen que ver con los distintos aspectos colaterales de nuestro trabajo. Fueron realizados, en un buen porcentaje, desde una perspectiva culturalista, generando importantes aportes al estudio de la cultura andina; aunque son evidentes también los aportes que se dieron desde la óptica estructuralista. Algunos de ellos tienen una mayor cercanía con nuestro tema de investigación y, a su vez, traslucen importantes avances para el tratamiento teórico y metodológico: son los casos de Efraín Morote (1951-1952), José María Arguedas (1953 y 1960-61), Demetrio Roca (1979), José Coronel y Luis Millones (1981). Estos últimos con bastante similitud temática con la de Roca, estudian el *Tawa Ñawi* como una importante sanción ideológica al hacendado.

Algunos vacíos detectados en las investigaciones son: estudios específicos dispersos sobre el significado mágico-religioso de la llama; no hay un estudio del proceso sincrético-reinterpretativo y religioso que se opera con la llama; ausencia de una investigación sobre la evangelización relacionada con el tema de la sexualidad entre los pastores de puna; lugar donde habita este camélido.

Lo mencionado hasta ahora, evidentemente ha marcado fuertemente los rasgos de la cultura andina de las regiones de Huamanga, Cusco, Puno y otras y, ciertamente, la llama y el “llamichu” no son ajenos a una serie de manifestaciones de la espiritualidad regional, inclusive como se dijo estos tienen su “familia ideológica” vinculada estrechamente a los wamanis y gentiles (Cavero, 1990).

Maíz y llama en la religiosidad andina prehispánica y en la colonia temprana

En la región de Huamanga, los Waris (600 a 1000 d. C.) (Enciso y Altamirano, 2015) y los Chankas (1000 a 1476 d. C.) ya divinizaron y sacralizaron al maíz o *sara*. Fue entre los Incas (1476 -1532) que este producto acrecienta su importancia mágica y religiosa (Cavero, 1986).

El origen del maíz está ligado a un conjunto de mitos y divinidades andinas. Está asociado a los Dioses (*Pachacamac* y otros), a seres sobrenaturales (*Askhay*) y a familias dinásticas “fundadoras del Cusco”. Se encuentra a este producto como alimento de seres sobrenaturales (*mama Huaco*, *Vilahoma*, “la momia de la reina”).

Entre los incas, el maíz, con su connotación femenina, estuvo presente en la religiosidad en sus diversas formas:

- a. Como planta: todo el vegetal (tallos, hojas, flores, frutos).
- b. Como choclo (maíz con marlo o mazorca): todo el choclo y las hojas.

¹ Para el año 2012, en Perú había 746,269 llamas. Los departamentos con mayor número eran Puno, Cusco, Arequipa, Huancavelica, Pasco y Ayacucho, en ese orden. En Ayacucho había 43,961 llamas, que representaba el 5.89% del total a nivel nacional (Mendoza, 2015).

- c. Como granos de maíz: el mismo grano, granos mascados, granos partidos y la harina de maíz.
- d. En sus diversos usos: mazamorra (*api*), tostado (*hamka*), masa pastosa preparada con harina de maíz (*sanku*) y chicha (*sura aqa*, maíz procesado).

Existían dos manifestaciones de la sacralidad en torno al maíz:

- a. Las *Saramamas* (alma, espíritu o representación del maíz). Eran maíces especiales considerados mujeres de alguna divinidad, se les rendía culto. Eran madres arquetípicas que se les representaba como una especie de muñeca vestida de mujer, como mazorcas labradas en piedra (*conapas*) o como *wantay sara* o *ayriway sara* (Albornoz, 1967; Murúa, 1987; Arriaga, 1999)². Habría alguna similitud con el “Dios del maíz” entre los mayas y aztecas.
- b. Maíz en general. Existencia de importantes rituales en todo el ciclo vital del maíz, en el que se nota una particular sacralización. La chicha de maíz o *aqa* que sirvió para las actividades religiosas eran el *tikti*, *suya*, *kuku aswa*, *uklli*, *yawar aqa*, *llukllu aswa*. Su preparación tenía un carácter ceremonial y la elaboraban personas con características especiales: magos, vírgenes, mamaconas, mujeres casadas con previo ayuno escrupuloso.

Como todo lo sagrado en la cultura andina, el maíz y la chicha tuvieron un significado ambivalente: un significado benéfico (era la principal y mejor ofrenda a los dioses como la *Pachamama* y el sol, tal como refiere de Ondegardo, 1985 y de Murúa, 1946), pero también un significado maléfico (servía para hacer hechicerías y dar muerte).

La importancia mágica y religiosa del maíz tiene relación con el hecho de que fue el producto alimenticio predominante, su cultivo estaba mayormente asociado al Estado Inca, fue un producto de lujo y de gran valor cultural, y porque con el maíz se elaboraba la principal bebida sagrada, la chicha o *aqa*.

El movimiento socioreligioso indígena de la colonia temprana, llamado *Taki Onqoy* o “canto y danza de la enfermedad” (1665-1572), que se desarrolla en el sur de Huamanga-Ayacucho (Soras, Rucanas, Parinacochas, Vilcashuamán y otras encomiendas de la región), es una de las primeras formas de resistencia indígena a la dominación española y a la religión católica. Para esta resistencia se buscó entre otros revitalizar a las *huacas* Titicaca, Pachacamac, Qarhuarazo, Sara Sara y otras divinidades que habían sido vencidas por los españoles y por el dios cristiano y era menester revitalizarlos con distintos rituales para enfrentarlos y así volver al nuevo orden y a la curación cósmica.

Según la documentación colonial, la ritualidad en este movimiento mesiánico y milenarista se realizó a dos niveles: en torno a las “huacas ancestrales” (divinidades ancestrales representadas por lagos, grandes montañas y volcanes) y en torno a las “huacas humanas”. En este segundo nivel, había indios predicadores que estaban poseídos por las *huacas* ancestrales, es decir, que estas habían ingresado al cuerpo de los líderes religiosos, quienes andaban como tontos, como si hubiesen perdido el juicio consumiendo abundante chicha mezclada con *maca* y otras sustancias alucinógenas. A estos indios poseídos por las *huacas* los llevaban a un lugar especial, cual si fuese un “apuesto” y los adoraban como si fuesen una representación de *huacas* e ídolos especiales y les entregaban en sacrificio camélidos y les ofrendaban maíz, entre otros productos. Según Cristóbal de Molina, encima de las “huacas quemadas” derramaban chicha y las fregaban con harina de maíz blanco para darles fuerza (Cavero, 2001; 2021).

Además que en el *Taki Onqoy* encontramos ritos de revitalización de las *huacas* quemadas o fragmentadas por los españoles a base de maíz y de chicha de maíz; hallamos otros ritos, como el de purificación: los seguidores del *Taki Onqoy* realizaban ayunos, tenían abstinencia sexual y bebían solo una chicha de maíz destemplada, sin fuerza; ritos de renovación: los que se habían convertido al cristianismo tenían que reconvertirse a la religiosidad ancestral (para lo que también realizaban ritos de

² Arriaga (1999) refiere de tres tipos de *saramamas*: como muñeca hecha de cañas de maíz vestida como mujer; como piedras labradas, como choclos o mazorcas de maíz; y como cañas fértiles de maíz que dan muchas mazorcas grandes o dos mazorcas juntas.

purificación), y usaban de preferencia harina de maíz y la chicha de maíz (mezclada con maca y otras sustancias alucinógenas) (Cavero, 2001; 2021).

Paralelamente, la llama en la religiosidad prehispánica está presente en tres niveles (Cavero, 1990):

- a. Como llama mítica: tiene un origen sagrado vinculado a las lagunas o *paqarinas*. Su connotación masculina es evidente. En los mitos andinos de Huarochirí (al norte del Perú) y Cusco, presagia el fin del mundo y se presenta como el salvador del género humano. Se encuentra estrechamente relacionada a la astronomía y al calendario Inca (calendario-celestial de llamas).
- b. Como camélido domesticado: está asociado a la sacralidad desde antes de la cultura *Cupisnique*, pero más con la cultura *Wari*.³ y continuó con los incas, en sus distintas formas: como animal en pie, su sangre, carne, corazón, cebo o grasa, lana, excremento, así como los tejidos con lana de llama y el *yawarsancu* (masa pastosa preparada con harina de maíz mezclado con sangre de llama). Entre los Incas hallamos grandes rebaños de llamas destinados al sol, a las huacas y al Inca. Era un signo de prestigio y poder en manos de la nobleza, y era menor este prestigio en manos de los pastores.

La sacralidad de la llama viene desde la antigua sociedad andina (Lecoq y Fidel, 2003). Era el animal por excelencia destinado al sacrificio sagrado y como ofrendas. Se les privaba de alimentos para poder vencer al enemigo en la guerra. Los curanderos y los adivinos las empleaban con frecuencia en sus actividades (Enciso y Altamirano, 2015; Auris, 2017). Este animal sacro servía, además, como un don matrimonial y como un obsequio en las etapas críticas del ciclo vital del hombre.

Su importancia, con muchas reservas, tal vez se podría comparar con el buey entre los griegos.

- c. Como ídolos, idolillos, emblemas y huacas. Los ídolos e idolillos, como representaciones simbólicas de las llamas, eran adorados y venerados: constituían objetos de plegarias, se les entregaba ofrendas y sacrificios y fueron cargados en andas por los “señores principales”. Es posible pensar que estas representaciones simbólicas estaban por encima de los *mallquis* y otros *conopas* en cuanto a su valoración sacral.

Existía un emblema inca de bronce en el que se apreciaba a la llama y una puerta que expresaban la unidad de la “vida material y la vida espiritual”.

En la colonia temprana, como ya se dijo, este camélido como ofrenda formaba parte de la ritualidad en el movimiento socioreligioso indígena del *Taki Onqoy* (1565-1572) (Cavero, 2001; 2021).

Maíz y llama en la religiosidad andina actual

Muchas de las características espirituales del maíz mantienen una continuidad. Este cereal sigue vinculado a la fecundidad, al igual que en Mesoamérica; está asociado a la mujer y a la tierra; continúa teniendo una significación ambivalente (aunque más asociado a lo positivo); la chicha sigue siendo ofrenda, se hace beber a los wamanis o apus y a la *Pachamama*. Entre las divinidades tutelares, la primera es el Dios principal andino: el espíritu de los cerros; y la segunda es la madre tierra.

Actualmente, existen distintas variedades de maíces con fines sacros: *misa sara*, *pirwa sara*, *wanlla o wayunka*, que sirven para realizar ofrendas. Igual ocurre con los maíces *kutikuti*, *tasu sara* y *taqi sara*.

Se rinde culto al maíz y este tiene una serie de nombres rituales. Se le conoce como “madre sustento”, “madre maíz”, “padre maíz”, “papá”, “San Martín maíz” y se cree que está vinculado al cielo y a las

³ En el periodo intermedio temprano de la región ayacuchana, Leoni (2005) refiere sobre los sacrificios humanos junto a huesos de camélidos. Lecoq y Fidel (2003) mencionan que se halló en el imperio Wari una vasija en forma de llama echada con oreja perforada, que hace suponer la práctica de la ceremonia del *señalakuy*.

estrellas. En particular, le llaman “madre sustento”, porque es considerado por el campesino andino como el “salvador” de su supervivencia.

Las mujeres campesinas besan las plantas de maíz y sacan los granos del *taqi* o *pirwa* (depósito de alimentos en las comunidades indígenas de Ayacucho, Huancavelica, Andahuaylas; en Cusco se denomina *qullqa*). Es un troje o granero construido a base de paja (se quitan el sombrero y agachan la cabeza) y descalzas, le hacen reverencias.

A raíz del proceso de evangelización y extirpación de idolatrías, se nota que el maíz y la chicha de *sura aqa* (también se le conoce como *wiñapu aqa*) como componentes de la religiosidad, fueron asimilados y reinterpretados tanto por la espiritualidad andina como por la religión católica.

Así, respecto al origen de este cereal, ocurrieron increíbles transformaciones: para los campesinos de las comunidades de Lorensayocc y Anansayocc y en general de los Andes del centrosur peruanos, el maíz vino de Roma; vino con el Dios cristiano; quien cultivó primero fue San Isidro. Sobre los rituales del ciclo agrícola del maíz convergen elementos que se sincretizan: cruces hechas con tallos y hojas de maíz, la plegaria “el alabado” y se le bautiza e incienso.

Las autoridades católicas, por su parte, han permitido e involucrado intencionalmente en las andas de las procesiones de Jesucristo, santos y vírgenes, los choclos de cera o mazorcas de maíz en estado natural.

Asimismo, la llama en las comunidades campesinas altoandinas sigue teniendo una connotación sagrada. Como mencionan Lecoq y Fidel (2003), al sur del Perú el viaje anual de trueque a través de las distintas ecozonas es el rito mayor de los llameros. Sin embargo, fruto de la evangelización y extirpación de idolatrías, se produce una desacralización y satanización del camélido.

Actualmente, tiene una connotación ambivalente. En la parte puna (hábitat natural de este camélido) sigue vinculado a la sacralidad benéfica. Presentamos dos ejemplos que ocurren entre los campesinos cusqueños: la llama tiene una presencia significativa en los rituales religiosos (en los carnavales se ofrenda a las *illas*), en agosto se realiza la ceremonia de la *wilancha* en la que se sacrifica un *kucho* (llama o alpaca macho de un año); también, emulando a los incas, se sigue realizando augurios con la apariencia momentánea de su corazón inerte.

En la parte *qichwa* de las comunidades de Lorensayocc y Anansayocc y en las ciudades de la región de Huamanga-Ayacucho y otros departamentos del centrosur andinos, se le asocia también con lo maléfico (con la “llama demoniaca” o *qarqacha*). La *qarqacha* es un condenado intramundano por haber cometido un incesto; camina por las noches principalmente bajo la figura de una “llama demoniaca” que vomita fuego, y cumple en la cultura andina una importante función de control social. De esta forma, el aborigen o campesino añadió a la llama un significado cristiano (llama como símbolo de pecado cristiano, de “condenado”). Sin embargo, a diferencia de los condenados extramundanos, las *qarqacha* tienen características andinas; a pesar de esta particularidad, los antropólogos peruanos no le han prestado la debida atención (Cavero, 1990).

La dualidad religiosa maíz-llama

La dualidad se manifiesta en una serie de relaciones simbólicas de oposición, de complementación y de equivalencia (analógica y homológica), tanto en la época prehispánica como en la actualidad, con naturales mutaciones.

Las relaciones de oposición

El maíz está asociado a los *qichwas* (waris para otras circunscripciones del país), o sea a la parte baja, así como a lo femenino y a la mujer (por ejemplo, es tabú que los varones lo saquen del *tage* o *pirwa*). El maíz brota de la tierra que simboliza lo femenino y la fecundidad (reproducción ordenada). En el

incario, la chicha de *sura* para las ceremonias vinculadas al Estado elaboraba las mujeres con ciertas características especiales.

Este cereal está emparentado al orden, a la cultura, al día, a lo sagrado benéfico (el diablo cristiano es neutral a este grano) y simboliza prestigio.

Mientras que la llama está asociada a los *sallqa* (*llacuaces* para otras circunscripciones), es decir, a la parte montaraz, a la parte alta o de arriba, a lo masculino, al *urqu* (cerro y/o macho). Tiene un origen mítico en las lagunas y estas tienen una connotación masculina. Es de advertir que en otros contextos, el agua de las lagunas está asociado a lo femenino. Es posible suponer que su relación con la altura, esté emparentada con los *wamanis* y a la noche.

Está relacionada a la pobreza y al poco prestigio socioeconómico a nivel del pueblo. Por estas dos últimas consideraciones y por su mutualidad con la parte de arriba, el equivalente de la llama sería la papa (tubérculo andino).

Actualmente, para los campesinos de la parte *qichwa* y para los habitantes de la ciudad, está asociada con el desorden y con la naturaleza. Simboliza a los incestuosos, a los “condenados” intramundanos y a los seres diabólicos. Este animal y los pastores de llamas están relacionados con el desorden sexual.

Comparemos sintéticamente estas relaciones:

Oposición estructural

MAÍZ	LLAMA
<i>Qichwa</i>	<i>Puna</i>
Abajo	Arriba
Bajo	Alto
Femenino	Masculino
Relacionado a la abundancia-prestigio	Vinculada a la pobreza-al poco prestigio socioeconómico
Vinculado a la <i>Pachamama</i>	Relacionada al <i>Wamani</i>

Oposición actual (estructural e histórica)

MAÍZ	LLAMA
Cultura	Naturaleza
Día	Noche
Orden	Incesto
Fecundidad productiva	Desorden sexual improductiva
Asociado a sacralidad benéfica cristiana	Vinculada a sacralidad maléfica
Es neutral al diablo	(condenados y seres demoniacos)

Relaciones de complementación

Siendo opuestos, sin embargo, son complementarios en la concepción del hombre andino quechua. Así la tierra (abajo y femenino) donde crece el maíz, es regada por el agua que brota de las lagunas (arriba y masculino), origen de las llamas. Por la verticalidad ecológica, en los términos de John Murra, ambos son complementos económicos del campesino. Entre los incas se preparaba el *yawarsanku* purificadorio con harina de maíz y la sangre de la llama. Juntos, sebo de llama y maíz sirven de ofrendas. La llama fue el animal dedicado al sacrificio por excelencia; mientras que el maíz fue la “principal y mejor ofrenda”. Se sacrificaban llamas en el incario para que grane el maíz, para que dure todo el año y para que haya buena cosecha en el siguiente ciclo agrícola.

Relaciones de equivalencia

Ambos son elementos importantes en el ritual andino, pero y sobre todo, son venerados y objeto de culto: son ambivalentes, simbolizan al bien y al mal, también están emparentados al cielo y a las estrellas.

En el Incanato existían parcelas especiales de maíz para elaborar la chicha de *sura aqa* destinada para las ceremonias oficiales; también existían rebaños de llamas especiales para utilizar en los rituales dedicados al sol, a las huacas y al Inca. Igualmente, maíces con características especiales e ídolos de llamas que eran exhibidos en las manifestaciones festivas. Se sacaban y sacan suerte con ambos elementos.

Actualmente, tienen vigencia las *qarqachas* incestuosas (“llamas demoniacas”) y también al *supay aqa* (chicha endiablada).

Entre los incas estuvieron estrechamente vinculados a lo político-militar. El maíz, en la vida cotidiana, es el promotor de la supervivencia campesina; mientras que la llama, en los mitos, es el salvador de la prosecución del género humano.

Ambos elementos, en su significación religiosa, sufrieron adiciones y reinterpretaciones, a partir de la influencia de la religión católica, generándose procesos sincréticos. A pesar de esta confluencia siguen teniendo una gran significación en la espiritualidad actual, sobre todo en su función cohesionadora, integradora y de control social; y sobre la base de la mediación de una serie de instituciones económicas, sociales y religiosas, como la reciprocidad, el compadrazgo, el trabajo comunitario, etc.

Algunos trazos del sincretismo religioso andino

El maíz y la llama, componentes fundamentales de la espiritualidad prehispánica y de la colonia temprana, siguen siendo hoy elementos que conforman la sacralidad en las comunidades de Lorensayoc y Anansayoc del distrito de Quinua y generalizada en la cultura andina del centrosur, claro está incorporando los cambios ocurridos en la cultura andina.

Muchas de sus connotaciones religiosas subsisten, persisten o mantienen una continuidad: el cereal sigue siendo una ofrenda, se le rinde culto; en la puna a la llama se sacrifica y es ofrenda, y se le rinde plegarias; la ambivalencia significativa se sigue dando con ambos elementos: subsiste la dualidad maíz-llama.

Otras de sus manifestaciones se han transformado sincréticamente: en algunos casos han cambiado de significación, lo que es más evidente en la llama. La llama en el piso ecológico *qichwa* y en las ciudades (donde habría sufrido más la acción evangelizadora) ahora simboliza al “condenado” intramundado conocido como *qarqacha* (incestuoso que se zoomorfa por las noches en una llama demoniaca), al incesto y a los extravíos sexuales. Los aborígenes, conservando en parte el significado sagrado y benéfico de la llama, le habrían añadido un significado cristiano para hacer inteligibles las creencias cristianas o para adaptarlas al propio mundo cultural: la llama al simbolizar a los condenados, al diablo, a los incestuosos y los extravíos sexuales, refleja una aceptación, en parte, del mensaje cristiano y denota cierta transformación de la espiritualidad andina.

Los evangelizadores, por su parte, también habrían tratado de comprender la cultura andina a partir de sus propias categorías; sin dejar de ser buenos etnógrafos, no se descarta que pudieron haber deformado intencionalmente algunas manifestaciones espirituales andinas. Este fenómeno, en algunos casos, daría lugar también a una reinterpretación desde la óptica cristiana (ejemplo: el *supay* y el diablo). No se descarta tampoco que en la misión de erradicar los cultos idolátricos se habría degradado o envilecido algunas manifestaciones y elementos religiosos del vencido. Sin embargo, es discutible la tesis de que estas reinterpretaciones también lo habrían hecho la iglesia “oficial” (misioneros, evangelizadores, extirpadores, etc.), como observó verbalmente, años atrás, el padre Manuel Marzal.

En otros casos, los temas, elementos y signos del cristianismo occidental han sido incorporados por los andinos (la bandera peruana y el patrón San Francisco en el sembrío del maíz; la cruz cristiana y las bombardas al término del sembrío; velas de cera, plegarias cristianas e incienso en ritos al “San Martín Maíz”). Asimismo, algunos elementos andinos han sido incorporados por los cristianos (choclos en las andas de las procesiones católicas); en algunos lugares del centrosur andino, el maíz es la ofrenda más importante al Dios cristiano.

Desde otra perspectiva, existen elementos y características andinas que han sufrido sustituciones, rupturas y pérdidas. Por ejemplo, ya no se ayuna para la mejor producción del maíz; ya no se mezcla, como antes, la chicha con brebajes analgésicos y narcóticos especiales.

Al ponerse en contacto el sistema religioso andino con la religión cristiana, se ha producido un sincretismo, a pesar que ambas culturas son totalmente distintas, a pesar que practican racionalidades, conceptos y principios peculiares. No obstante que, probablemente, los andinos están más cristianizados que los mayas, pese que el impacto de la cultura hispana ha sido fuerte en el campo religioso y, a pesar de haber pasado más de 500 años, ambos sistemas se integran en forma incompleta, siendo posible identificar la procedencia de cada elemento de la cosmovisión espiritual.

El sistema religioso actual en las comunidades campesinas del centrosur andino no es andino prehispánico ni totalmente católico-hispánico; es andino católico, porque interactúan ambas creencias, pero con importante presencia de lo andino sobre lo católico: símbolos que obran, en los términos de Clifford Geertz, para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los indígenas. Algunos rasgos generales de esta presencia andina, en la dinámica objetiva de la religión, son:

- a. En la cosmovisión religiosa, el *Wamani* (antes *huacas* ancestrales) es considerado como un “Dios”. Hay un conjunto de intermediarios andinos benéficos como la *Pachamama*, la *kill*, etc. y maléficos como la *soqa* y el *supay*. La agroastronomía en su dimensión religiosa es decisiva en la vida cotidiana; el andino, al parecer, en sus rasgos generales, sigue guiándose por las significaciones de los mitos prehispánicos. Una buena manera de soportar el infortunio y enfrentar a los avatares, como dice Juan Ossio (1973), es atribuyendo como causa de las desgracias a la falta de reciprocidad con los dioses intermediarios, a la muerte del Inca y escatológicamente creer que se está en vísperas del fin inexorable del último de los ciclos temporales (Cavero, 2001). Conciben los andinos al mundo, a la historia y al tiempo en forma cíclica. No creen por sí mismos en el más allá o lo relativizan; también lo relativizan el concepto del premio y del castigo eternos.
- b. En la dimensión ritual, los más importantes son los pagos u ofrendas a los *wamanis* o *apus* y a la *Pachamama*, en los que hay una presencia significativa del maíz y la llama, sobre todo, en las comunidades campesinas de altura, donde sigue teniendo una connotación sagrada; se conservan algunos ritos de transición, entre otros. En general, sobre la dimensión ritual abundan los trabajos etnográficos.
- c. Dentro de la organización sacroespiritual existe un conjunto de especialistas como los *pongos*, *pagos*, *alto misayuq*, los curanderos, que son los líderes espirituales o sacerdotes andinos, intermediarios entre lo sagrado y lo profano y con una gran autoridad moral y suma credibilidad. El maíz y la llama forman parte de sus acciones curativas y ritos religiosos. A los que pueden sumarse, con naturales reservas, ciertos danzantes de tijeras (Cavero, 2001). Respecto a la moral, las faltas más graves son las transgresiones a las reglas de reciprocidad, entre ellas: el incesto, el robo, la mentira y la ociosidad.

Continúa practicándose la regla de oro tawantinsuyaño. Expresivamente: *ama qarqacha kaychu*, *ama sua kaychu*, *ama llulla kaychu*, *ama qilla kaychu* (no seas incestuoso, no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas ocioso); exhortativamente: *ama qarqacha*, *ama suwa*, *ama llulla*, *ama qilla* (no incestuoso, no

ladrón, no mentiroso, no ocioso); concisamente: *aman kankichu: qarqacha, suwa, llulla, qilla* (no seas: incestuoso, ladrón, mentiroso, ocioso).

Referencias bibliográficas

Albornoz, C., & Duviols, P. (1967). *La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas*. Musée de l'homme.

Ansión, J. (1987). *Desde el rincón de los muertos el pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima, Grupo de Estudios para el Desarrollo.

Arguedas, JM. (1953). Cuentos mágico-realistas y canciones de fiestas tradicionales del valle del Mantaro, provincias de Jauja y Concepción. Lima, en *Folklore Americano*, 01, 101-293.

Arguedas, JM. (1960-1961). Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca. Lima, en *Folklore Americano*, año VIII, N°. 8; año IX, N°. 9, 126-142.

Arriaga, PJ. de (1999). *La extirpación de la idolatría en el Pirú [1621]*, edición de Henrique H. Urbano, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas.

Auris, M. (2017). Estructura y desarrollo lógico de la religión prehispánica en el Perú. (Tesis de Maestría), Universidad Enrique Guzmán y Valle, La Cantuta. <http://repositorio.une.edu.pe/handle/20.500.14039/1386>

Bourdieu, P. (1972). *An Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.

Cavero, R. (1986). *Maíz, chicha y religiosidad andina*. Ed. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Ayacucho.

Cavero, R. (1990). *Incesto en los andes. Las "llamas demoniacas" como un castigo sobrenatural*. Lima, Ed. Wari.

Cavero, R. (2001). *Los Dioses Vencidos. Una lectura antropológica del Taqui Onqoy*. Ayacucho, Universidad Estadual de Campinas - Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Cavero, R. (2021). *Dominación colonial y resistencia andina. Una lectura antropológica del Taki Onqoy liberador*. Ayacucho, Vicerrectorado de Investigación de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Choy, E. (1987). *Antropología e historia*. Editorial de la Universidad.

Coronel, J., Millones, L (1981). Tawa ñawi un caso de sanción ideológica del campesinado a los terratenientes (Huanta-Acobamba) Ayacucho-Huancavelica. Huancayo, Ponencia presentada al V Congreso del Hombre y la Cultura Andina.

Di Salvia, D. (2013). La Pachamama en la época incaica y post-incaica; una visión andina a partir de las crónicas peruanas coloniales (siglos XVI y XVII). *Revista Española de Antropología Americana*, 43, 89-110.

Enciso, A. J. A., & Altamirano, J. M. A. (2015). Wakanismo: el modelo del enfoque teórico andino. *Arqueología y Sociedad*, (30), 473-508.

Gálvez, M. (1977). El enfoque regional en las investigaciones sociales: el caso de Huamanga, Ayacucho. *Ideología*, 5, 53-58, Revista de Ciencias Sociales.

- Geertz, C. (1981). *Religión: estudio antropológico*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Huarcaya, R. (2017). *Discurso simbólico en los rituales de crianza de camélidos sudamericanos en la comunidad campesina de Jilatamarca, Puno*. (Tesis de Maestría), Universidad Nacional del Altiplano.
- Lecoq, P., & Fidel, S. (2003). Prendas simbólicas de camélidos y ritos agropastorales en el sur de Bolivia. *Textos Antropológicos*, 14(1), 7-54.
- Leoni, J. B. (2005). La veneración de montañas en los Andes preincaicos: el caso de Ñawinpukyo (Ayacucho, Perú) en el período Intermedio Temprano. *Chungará (Arica)*, 37(2), 151-164.
- Lumbreras, L. (1980). *El Imperio Wari*. En *Historia del Perú*. Editorial Juan Mejía Baca, T. II, Lima, pp. 11-91.
- Macera, P. (1978). *Visión Histórica del Perú: del paleolítico al proceso de 1968*. Editorial Milla Batres, Lima.
- Marzal, M., 1985. *El sincretismo iberoamericano*. Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Matos, R. & Ravines, R. (1980). *Periodo Arcaico: 5000- 1800 AC*. En *Historia del Perú: Tomo III*. Editorial Juan Mejía Baca, Lima, pp.157-243.
- Mendoza, A. (2015). *Crianza y manejo genético de llamas en las provincias de Pasco y Daniel Alcides Carrión en la región Pasco*. (Tesis de Maestría), Universidad Nacional Agraria La Molina. Lima.
- Millones, L. (2020). *Apuntes para la historia del mesianismo en el Perú*. Lima.
- Morote, E. (1951-1952). El degollador (Nakaq). En revista *Tradición*, 11, 67-91.
- Morote, E. (1958). La huida mágica. Estudio de un cuento popular del Perú. En *Micellaneas Paul Rivet*.
- Murúa, M. de (1946). *Historia del origen y genealogía real de los reyes Incas del Perú [1590]*. Madrid.
- Murúa, M. (1987). *Historia General del Perú [1616]*. Edición de Manuel Ballesteros. *Crónicas de América*, 35. Madrid: Historia 16.
- Murra, J. (1983). *La organización económica del estado inca*. Lima, Siglo veintiuno, 3ra. Edición, Instituto de Estudios Peruanos.
- Narváez, A. (2004). Cabeza y cola. Expresión de dualidad, religiosidad y poder en los Andes. En Tomoeda-Fujii-Millones, *Ente Dios y el Diablo. Magia y poder en la Costa Norte*. Institut Francais d'études andinos, Lima, Fondo Editorial de la PUCP, 27-68.
- Ortiz, A. (1986). Imperfecciones, demonios y héroes andinos. En *Anthropologica*, 4, 191-224, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ossio, J. (1973). *Ideología Mesianica del mundo andino*. Antología, Lima.
- Pease, F. (1980). *Los Incas*. En *Historia del Perú: Tomo II*. Editorial Juan Mejía Baca, Lima, pp. 185-293.
- Polo de Ondegardo, J. (1985). Instrucción contra las ceremonias, y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad [1567]. En *Doctrina Chistiana y catecismo para instrucción de los Indios, y de las otras personas que han de ser enseñadas en nuestra santa Fé*. Luis Pereña ed. Consejo Superior de Instituciones Científicas, Madrid.

Pozzi-Escot, D. y Cardoza, C. (1986). *El consumo de camélidos entre el formativo y wari en Ayacucho*. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Roca, D. (1979). El 'hacendado condenado' las sanciones ideológicas de un pueblo, Cusco. En *Crítica Andina*, 4, 18-35.